

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОИ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,

При участіи: Н. Н. Алексѣева, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, прот.
С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Н. Городецкой, И. Гоф-
штеттера, іеромонаха Льва Жиллэ, Н. М. Зернова, П. К. Иванова, Е. А.
Извольской, М. Курдюмова, А. Лазарева, Н. О. Лосского, Монахини Ма-
рин, М. Лоть-Бородиной, К. В. Мочульского, Русскаго Инокъ, Ю. Сазо-
новой, И. Смолча, Ѳ. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. Л. Франка, Д. Чи-
жевскаго и др.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).

№ 61. ОКТЯБРЬ 1939 г. — МАРТЪ 1940 г. № 61.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

Стр.

- | | |
|--|----|
| 1) Н. Бердяевъ. Война и эсхатологія | 3 |
| 2) Б. Вышеславцевъ. Богооставленность | 15 |
| 3) Н. Зерновъ. Всемірный Сѣздъ Христіанской Молодежи | 22 |
| 4) Н. Алексѣевъ. Демонократія (О книгахъ Раунинга) | 26 |

Le Gérant: R. P. Léon Gillet

Библиотека "Руниверс"

ВОЙНА И ЭСХАТОЛОГИЯ

I.

«Услышите о войнахъ и военныхъ слухахъ. Смотрите не ужасайтесь; ибо надлежитъ всему тому быть. Но это еще не конецъ: ибо возстанетъ народъ на народъ, и царство на царство, и будутъ глады, моры и землетрясенія». Это говорится въ маломъ евангельскомъ апокалипсисѣ. Библия наполнена повѣствованіемъ о войнахъ. Книги пророковъ, вершина религіознаго сознанія древнихъ евреевъ, имѣютъ одной изъ главныхъ своихъ темъ приписаніе ужасныхъ и несправедливыхъ войнъ съ всемогуществомъ Іеговы, съ Промысломъ Божиимъ. Именно еврейскому народу было болѣе всего свойственно острое и сильное чувство всемогущества Бога. Великія несчастія въ судьбахъ еврейскаго народа пытались объяснить неповѣдимыми путями Промысла Божьяго, ведущаго свой народъ къ конечной побѣдѣ черезъ испытанія, страданія и кары за отпаденія. Проблема стояла та же, что стоитъ и передъ современнымъ сознаніемъ. Іегова былъ сначала Богомъ племеннымъ, богомъ войнъ. Лишь позже возникло сознаніе Бога универсальнаго, Бога вселенной. Происходила борьба Бога универсальнаго и Бога національнаго, языческаго. Въ сущности и современное цивилизованное сознаніе, постоянно возвращаясь къ древнему язычеству, не далеко ушло отъ этого древняго языческаго богосознанія еврейскаго народа. Современная Германія вполнѣ стоитъ на этомъ древнемъ языческомъ сознаніи.

Въ двухъ разныхъ смыслахъ можетъ стоять передъ нами эсхатологическая проблема въ христіанствѣ. Всѣ христіанскія вѣроисповѣданія имѣютъ свою эсхатологическую часть, всѣ богословскіе трактаты имѣютъ свои эсхатологическія главы, хотя эсхатологія можетъ быть отодвинута на задній планъ. Но проблема можетъ стоять иначе. Возможно эсхатологическое пониманіе христіанства. Многіе научные историки христіанства, не стоящіе на вѣроисповѣдной почвѣ, наставляютъ на эсхатологи-

ческомъ пониманіи христіанства, какъ на единственномъ вѣрномъ. Во всякомъ случаѣ первохристіанство было эсхатологично. Эсхатологическое пониманіе христіанства, которое было благой вѣстью о наступленіи Царства Божьяго, смѣнилось историческимъ пониманіемъ. Христіанство вступило въ исторію. Между первымъ и вторымъ пришествіемъ Христа раскрылся длительный и мучительный историческій процессъ. Историческое христіанство оказалось приспособленіемъ къ этому міру, компромиссомъ съ этимъ міромъ, искаженіемъ истиннаго, эсхатологическаго христіанства, христіанства конца, какъ наступленія Царства Божьяго, замѣна его христіанствомъ личнаго спасенія души. Но невозможно отрицать, что христіанство существенно эсхатологично. Никакого другою, не искаженного христіанства, кромѣ эсхатологическаго, не можетъ быть.

Исторія была всегда войной по преимуществу, она наполнена войнами. Были лишь сравнительно короткіе періоды мира, относительнаго равновѣсія, которое легко ошрокидывалось. Исторія протекла на вулканической почвѣ и періодически лава извергалась. Исторія должна кончатся, потому что исторія есть война. Есть эсхатологическій моментъ внутри исторіи, какъ бы внутренній апокалипсисъ исторіи. Этотъ эсхатологическій моментъ особенно остро чувствуется въ катастрофическія эпохи, въ войнахъ, въ революціяхъ, въ кризисахъ цивилизаціи. Война есть историческое явленіе по преимуществу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ужасы войны даютъ людямъ острое эсхатологическое чувство приближенія конца. Такъ и въ жизни отдѣльных людей эсхатологическое чувство обостряется въ катастрофическихъ испытаніяхъ, въ страданіяхъ, въ близости смерти. Война есть исторія по преимуществу и вмѣстѣ съ тѣмъ, война есть всегда касаніе конца исторіи. Мы условно говоримъ объ апокалиптическихъ эпохахъ и въ такія эпохи люди легко поддаются ложнымъ пророчествамъ о наступленіи конца міра въ извѣстный годъ историческаго времени. Но въ болѣе глубокомъ смыслѣ всѣ эпохи апокалиптическія и конецъ всегда близокъ. Только въ относительно спокойныя времена у людей притупляется эсхатологическое чувство. Возникновеніе апокалиптическихъ настроеній не означаетъ еще, что хронологически близокъ конецъ міра. Да и ошибочно хронологическое пониманіе конца міра, объективанія его въ историческомъ времени. Въ 1000 году ждали конца міра. Въ эпоху реформаніи были сильныя эсхатологическія настроенія. Послѣ французской революціи въ эпоху наполеоновскихъ войнъ интеллектуальная Европа была насыщена апокалиптическими и эсхатологическими теченіями. Ждали близкаго конца міра, явленія Антихриста. Юнгъ Штиллингъ предсказывалъ конецъ міра на 1836 годъ. Въ предчувствіяхъ и пред-

сказаніяхъ близкаго конца міра есть соблазнъ и люди часто этимъ себя тѣшатъ. Люди часто переживаютъ, какъ конецъ міра, когда кончается историческая эпоха, которую они любили и съ которой были связаны, когда рушится привычный «соціальный строй», когда низвергается соціальный классъ, къ которому они принадлежатъ. Криками о пришествіи антихриста, когда что-нибудь не нравится, очень злоупотребляютъ. Предчувствія конца императорской Россіи, которая летѣла въ бездну, вызвали эсхатологическія настроенія и предсказанія. Предчувствія конца у К. Леонтьева и Вл. Соловьева могутъ быть ретроспективно истолкованы какъ предчувствія наступленія конца старой Россіи, а не конца міра. То же мы видимъ въ русской поэзіи пред-революціонной эпохи, у А. Блока, А. Бѣлаго и др. «Мы живемъ въ апокалиптическую эпоху», говорятъ сейчасъ люди, ни въ какой Апокалипсисъ не вѣряще. Одно только вѣрно и безспорно. Мы живемъ въ эпоху катастрофическаго историческаго перелома, когда нельзя судить о современныхъ событіяхъ по старымъ категоріямъ. Слабость политиковъ въ наше время нѣрѣдко можетъ быть объяснена тѣмъ, что слишкомъ остаются въ старыхъ историческихъ категоріяхъ, сметаемыхъ происходящей борьбой.

II.

Изъ книгъ Новаго Завѣта Апокалипсисъ всегда вызывалъ къ себѣ опасливое отношеніе и его замалчивали. Эта книга есть непріятное напоминаніе о катастрофическомъ концѣ, о которомъ люди предпочитаютъ не думать, хотя все дѣлаютъ для его уготовленія. Существуетъ специальная литература толкованія Апокалипсиса, которая стоитъ на довольно низкомъ уровнѣ. Она обыкновенно представляетъ совершенно произвольное толкованіе символики Апокалипсиса и носитъ обскурантскій характеръ. Для того, чтобы критически пользоваться Апокалипсисомъ, нужно установить принципиальное отношеніе къ тексту Священнаго Писанія. Мы не можемъ уже такъ наивно признавать непогрѣшимость буквального текста священныхъ книгъ. Голось Бога, слово Бога, доходить до насъ черезъ мутную, темную человѣческую среду, т. е. согласно духовному состоянію людей и структурѣ ихъ сознанія. Слово Бога не воспринимается людьми автоматически, всегда одинаково и пассивно, независимо отъ того, каковы люди. Въ воспріятіи откровенія активенъ и человекъ. И часто активность эта можетъ быть отрицательной, отражать низкое состояніе людей. Въ человѣческомъ истолкованіи слова Бога мы находимъ элементы искажающаго соміоморфизма. Поэтому необходимо постоянное очищеніе, спиритуализація и

гуманізація среды, що приймає слово Бога. Потрібно величезне духовне зусилля, щоб чути слово Бога в чистоті. Величезне значення в цьому процесі очищення мають біблійська критика, безкорисна історична наука, творча філософська думка. Антропоморфне в дурному сенсі і соціоморфне сприйняття слова Бога, що відповідає рабському стану людських суспільств, наклало особливий відбиток на апокаліптичні книги. Сформувалася мстителівська есхатологія. Найцікавіша християнська апокаліптична книга, що ввійшла в канон Біблії, книга Еноха проникнута мотивами мести праведних, добрих грішників, злим. Описується суд над грішниками, що відбувається в присутстві праведних, які як би сидять в перших рядах і насолоджуються устрашаючим судом над грішниками і насолоджуються жорсткими карами, до яких вони приговорюються. Кінець світу є жахливе кровопролиття, жорстока війна. Елементи мстителівської, жорсткої есхатології є і в християнському Апокаліпсисі. Немає нічого більш протиположного, ніж дух і стилі Апокаліпсиса і Євангелія від Іоанна. Важко допустити, що ці книги написані одним і тим же людиною. Мстителівські есхатологічні мотиви грають велику роль і в учінні бл. Августина про два міста. Град земної починається у нього з вбивства, з діла Кайна, і закінчується вбивством, війною, смертю і адом. Апокаліпсис в інтерпретації, до якої часто вдавалися православні, був пристосований до умов цього світу і отримав в сутності дуже матеріалістичну окраску. Це було трактування в розумінні порабощеного цього світу, в якому царює детермінізм і рок. Інакше це не могло бути, тому що Апокаліпсис є, передовсім, прозріння імманентних результатів шляхів зла, шляхів протиположних шляхам Царства Божого. Тому в темі кінця світу, зрідка пробиваються промінці світла нового неба і нової землі, відчуття кари переважає над відчуттям преображення. В цьому умовності апокаліптичних пророцтв, до яких так дерзновенно і глибоко гонять Н. Федоров. Головна проблема, яка тут стоїть перед нами, є проблема відносин християнської есхатології і прогреса.

III.

Апокаліпсис пророкує про шляхи зла, про явлення антихриста, про руйнування цього світу. Безсумнісно переважають песимістичні трактування Апокаліпсиса. Філософія Апокаліпсиса, яка є філософія історії, веде до шляху

основной проблемѣ. Можно ли понимать Апокалипсисъ, какъ фатумъ, какъ неотвратимость Божьяго приговора въ отношеніи къ человѣческимъ судьбамъ, какъ отрицаніе человѣческой свободы? Думаю, что такое фатальное пониманіе Апокалипсиса глубоко противорѣчитъ христіанству, какъ религіи Богочеловѣчества. Конечная судьба человѣчества зависитъ отъ Бога и отъ человѣка. Человѣческая свобода и человѣческое творчество участвуютъ въ уготовленіи конца, къ концу вещей ведетъ богочеловѣчскій процессъ. Конецъ исторіи и міра не только совершается надъ человѣкомъ, но и совершается человѣкомъ. Навстрѣчу второму пришестію Христа идетъ человѣкъ въ совершаемыхъ имъ дѣлахъ, акты его свободного творчества уготовляютъ Царство Божье. Христосъ придетъ въ силѣ и славѣ къ человѣчеству, подготовившемуся къ Его пришестію. Нельзя мыслить дѣйствіе Бога въ отношеніи къ человѣчеству и міру, какъ *deus ex machina*. Отношеніе къ концу міра не можетъ быть только ожиданіемъ человѣка, оно должно быть и активностью человѣка, его творческимъ дѣломъ. Менѣе всего можетъ быть оправдана пассивность человѣка, складываніе рукъ, отказъ отъ всякаго творчества на томъ основаніи, что близится катастрофа конца міра. Это — упадочное настроеніе, измѣна задачи, поставленной передъ человѣкомъ. Каждый человѣкъ приговоренъ къ смерти, при плохомъ здоровьи и въ преклонномъ возрастѣ онъ можетъ не имѣть передъ собой перспективы длительного времени. Но изъ личнаго эсхатологическаго сознанія никакъ не слѣдуетъ, что человѣкъ долженъ отказаться отъ всякой активности и всякаго дѣла. Творческая активность отъ этого можетъ даже усиливаться. Акты, совершаемые человѣкомъ, никакой связи не имѣютъ съ этими космическимъ и историческимъ временемъ, они связаны съ временемъ экзистенціальнымъ.

Одинаково ложны идея необходимаго прогресса и идея необходимаго регресса. Не существуетъ закона прогресса и закона регресса. Это продуктъ ложнаго детерминистическаго міросозерцанія, перенесеніе на духъ натуралистическихъ категорій. Проблема прогресса есть проблема духа, а не проблема природнаго процесса. Прогрессъ, т. е. улучшение и восхожденіе, есть задача, поставленная передъ человѣческимъ духомъ, а не закономерный природный и историческій процессъ. Въ эмпирической исторіи одинаково есть и прогрессивные и регрессивные процессы и нѣтъ необходимаго закона, въ силу котораго одинъ процессъ долженъ побѣдить другой. Теорія прогресса XIX вѣка, превращенная въ своеобразную религію, есть ложная, не соответствующая реальности, теорія. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ правота реакціонныхъ противниковъ прогресса. Эсхатологическимъ пессимизмомъ часто пользовались для цѣлей ре-

акціонныхъ и античеловѣческихъ. Въ этомъ была отрицательная сторона апокалиптическихъ настроеній, ихъ упадочность. Тутъ нужно разоблачить двусмысленность. Намъ говорить, что христіанская правда, Царство Божье на землѣ неосуществимо, что никакой прогрессъ невозможенъ, что зло лишь возрастаетъ въ мірѣ, что свобода лишь порождаетъ зло. И вотъ спрашивается, почему говорить, что правда христіанская неосуществима, потому ли, что съ горемъ и печалью сознають не неосуществимость, или потому, что не хотятъ ея осуществленія и зло-радствуютъ, что она не осуществляется? Я убѣжденъ, что въ основаніи всѣхъ реакціонныхъ настроеній, опредѣляющихъ эсхатологическій пессимизмъ, лежитъ нежеланіе, чтобы правда осуществилась, отвращеніе къ тому, чтобы человѣкъ двигался впередъ и вверхъ, чтобы въ человѣческой жизни было больше свободы, справедливости, человѣчности. Огромная заслуга Константина Леонтьева была въ томъ, что онъ не побоялся прямо это сказать, что онъ со свойственнымъ ему радикализмомъ, довелъ эсхатологическій пессимизмъ до конца. К. Леонтьевъ не хотѣлъ, чтобы христіанская правда осуществилась въ человѣческой жизни, чтобы социальная жизнь людей была болѣе человѣчна, свободна, оправдана, ему эта перспектива представлялась отвратительной, противоположной его эстетическому сознанию. У. К. Леонтьева осуществленіе правды было противоположно его эстетикѣ, у другихъ, у большинства оно противоположно ихъ интересамъ. Когда мы говоримъ, что болѣе справедливый и человѣчный социальный строй неосуществимъ, то я всегда спрашиваю, хотѣли бы говорящіе осуществленія такого строя или онъ неосуществимъ, потому что они все слѣпаютъ, чтобы онъ не осуществился. Думаю, что въ большинствѣ случаевъ, вѣрно второе.

Нужно помнить, что самая идея прогресса, сколько бы ей не пользовались противъ христіанства, христіанскаго происхожденія и связана съ мессіанскимъ сознаніемъ, съ движеніемъ къ Царству Божьему. Идея прогресса была чужда античной мысли, она отсутствуетъ въ греческой философіи. Утопіи совершеннаго социальнаго строя и безконечнаго прогресса первой половины XIX вѣка представляли собой секуляризованныя формы религіозной мессіанской идеи, мессіанскаго ожиданія, что Царство Божье наступитъ. Поразительно, что сторонники эсхатологическаго пессимизма отлично вѣрятъ въ осуществимость своихъ цѣлей — сильнаго государства, импералистической экспансіи націи, господства на этой землѣ своего класса. Эсхатологическій пессимизмъ нисколько не приводитъ ихъ къ отреченію. Сильная и насилующая власть, къ которой они хотятъ быть причастны, представляется имъ дѣломъ Бога на землѣ. Подъ тѣмъ предло-

говъ, что міръ во злѣ лежитъ и человѣческая природа безнадежно грѣховна, они хотятъ держать въ сжовыхъ рукавицахъ не себя и своихъ, а другихъ, утнетаемыхъ ими. При этомъ условіи жизни не представляется уже имъ столь мрачной. Практика имперіалистической воли къ могуществу, которой не гнушаются эсхатологическіе противники освободительныхъ процессовъ человѣчества, требуетъ бодрой энергіи.

Конецъ міра и исторіи есть богочеловѣческое дѣло и предполагаетъ активность и творчество человѣка. Конецъ не ожидается, а уготовляется. Нельзя понимать конецъ только какъ имманентную «ару и разрушеніе. Конецъ есть также заданіе человѣку, заданіе преображенія міра. «Се творю все новое» относится и къ человѣку. Конецъ міра есть новое небо и новая земля. Но путь къ преобразенію не есть мирная, постепенная эволюція, этотъ путь лежитъ черезъ трагическія катастрофы, черезъ разрушенія. Чтобы совершилось преображеніе міра, т. е. чтобы удался замыселъ Божій, человѣкъ долженъ прогрессировать, долженъ совершать творческіе акты, отвѣчать на Божій призывъ. Есть фатумъ зла, т. е. фатальный его послѣдствія, но не существуетъ фатума добра. Зло подчинено необходимости, добро обращено къ свободѣ и есть свобода. Автоматически, закономѣрно добрыхъ послѣдствій мірового процесса не можетъ быть. Эсхатологія ставитъ передъ человѣкомъ задачу, обращенную къ свободѣ. Міръ не преобразится и Богъ не будетъ его преобразжать путемъ насильственнаго акта. Человѣкъ долженъ преобразить міръ, преобразить съ Богомъ, т. е. дѣлать богочеловѣческое дѣло. Потому нужно одинаково отбросить и пессимистическую и оптимистическую эсхатологію. Вѣрнѣе всего можно было бы сказать, что міръ имѣетъ два конца: войны, возстаніе народа на народъ, царство на царство, глады, моры, и землетрясенія, изживаніе имманентныхъ послѣдствій зла и — преображеніе міра, новое небо и новая земля, второе пришествіе Христа.

IV.

Ошибочно и вредно рѣзкое противоположеніе этого земного міра и иного, загробнаго міра. При этомъ осуществленіе христіанской правды цѣликомъ претрпровождается въ загробный міръ, для этого же міра остается звѣриный законъ, получающій высшую санкцію отъ эсхатологическаго пессимизма. Въ дѣйствительности «этотъ міръ» совсѣмъ не имѣетъ непереходимыхъ границъ, онъ не замкнутый міръ, это совсѣмъ не есть прочный, наифеальнѣйше реальный міръ, въ немъ возможны прорывы, въ немъ возможно проникновеніе изъ иного міра. Въ «этомъ мірѣ» под-

линный міръ находится въ модусѣ существованія, характеризуемъ какъ тяжесть. Но возможно преображеніе этого міра. Въ терминологіи Канта можно было бы сказать, что «этотъ міръ» есть явленіе и онъ соответствуетъ извѣстной структурѣ сознанія, «иной міръ» есть вещь въ себѣ, которая раскрывается при иной структурѣ сознанія. Но вещь въ себѣ въ отличіе отъ міфическаго Канта, совсѣмъ не закрыта непреходимой преградой, она прорывается въ явленіе, дѣйствуетъ въ мірѣ явленій. То, что Кантъ называетъ умопостигаемой свободой, дѣйствуетъ въ мірѣ. Поэтому можно было бы сказать, что въ этомъ мірѣ есть два міра, есть въ собственномъ смыслѣ этотъ надшій міръ и есть иной міръ, дѣйствующій въ этомъ мірѣ. Основной дуализмъ есть въ сущности не дуализмъ двухъ міровъ, при которомъ всякая правда оказывается отодвинутой въ иной міръ, а дуализмъ свободы и необходимости, духа и природы, понятой какъ подчиненіе каузальнымъ связямъ. Но свобода совершаетъ акты въ царствѣ необходимости, духъ совершаетъ акты въ царствѣ природы. Возможна борьба духа и свободы противъ рабства Человѣка въ мірѣ, противъ рабства самого міра. Съ этой точки зрѣнія конецъ міра есть духовная революція міра, революція духовной свободы. И она, прежде всего, означаетъ измѣненіе структуры сознанія. Окаменѣлость и ограниченность сознанія, соответствующая состоянію тяжести, должна быть расплавлена и разбита. Если есть совершенно ложный дуализмъ, то это дуализмъ, который утверждаетъ, что эсхатологія не имѣетъ никакого отношенія къ исторической дѣйствительности, къ социальному строю. Эсхатологія имѣетъ ко всему отношеніе она имѣетъ отношеніе ко всякому значительному акту жизни. Исканіе Царства Божьяго захватываетъ всю полноту жизни не только личной, но и социальной, исканіе Царства Божьяго не можетъ быть понято, какъ исканіе личнаго спасенія души. Сведеніе христіанства къ личному спасенію души, предающее весь міръ неправдѣ, злу и діаволу, было извращеніемъ христіанства, приспособленіемъ къ состоянію міра и великой неудачей. Исключительно аскетическое христіанство, несмотря на свои героическія проявленія въ прошломъ, было оппортунизмомъ, отказомъ отъ путей преображенія дѣйствительности.

Совершенно ложно различеніе между моралью личныхъ актовъ и моралью социальныхъ актовъ и оно имѣло роковыя послѣдствія въ исторіи христіанства. Всякій личный актъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и социальный актъ, имѣетъ социальные излученія разныхъ степеней распространенія. Всякій социальный актъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ личный актъ, ибо за нимъ стоитъ Человѣкъ. Человѣкъ есть цѣлостное существо и онъ обнаруживаетъ себя въ актахъ своей жизни. Человѣкъ не можетъ быть хорошимъ хри-

стіанниномъ въ своей личной религіозной жизни, а въ соціальной жизни, въ качествѣ отца семейства, хозяина предприятия, представителя власти, слѣдовать антихристову закону, быть безчеловѣчнымъ, жестокимъ, деспотомъ, эксплуататоромъ. Эта двойная бухгалтерія была позоромъ христіанской исторіи. Существуетъ только одна мораль, одна заповѣдь Бога. Итъ морали, основанной на послушаніи надшему и рабѣму міру. Эсхатологіи противопоставалась мораль, согласно которой хотять устранивать этотъ міръ. Но при болѣ глубокой точкѣ зрѣнія нужно признать, что никакой морали, кромѣ эсхатологической итъ и не можетъ быть, если подъ моралью понимать то, что человѣкъ совершаетъ слушая голосъ Бога, а не голосъ міра. Всякій подлинно моральный, подлинно духовный, подлинно творческій актъ есть актъ эсхатологическій, онъ кончаетъ этотъ міръ и начинаетъ иной, новый міръ. Всякій моральный актъ есть побѣда свободы надъ необходимостью, божественной человѣчности надъ природной безчеловѣчностью. Если вы накормите голоднаго или освободите отъ рабства негровъ, иберу самые элементарные примѣры, то вы совершаете эсхатологическій актъ, вы кончаете этотъ міръ, ибо этотъ міръ есть голодъ и рабство. Всякій подлинно творческій актъ есть наступленіе конца міра, есть переходъ въ царство свободы, выходъ изъ закованности міра.

Царство Божіе приходитъ непримѣтно, безъ театральныхъ эффектовъ. Оно приходитъ во всякомъ торжествѣ человѣчности, въ реальномъ освобожденіи, въ подлинномъ творчествѣ близится конецъ этого міра, міра безчеловѣчности, рабства, инерции. Богъ дѣйствуетъ въ свободѣ человѣка, на свободу и черезъ свободу. Богъ присутствуетъ своей энергіей не въ Имени Божьемъ, какъ утверждаетъ магическое ученіе имяславства, не во власти, какъ утверждаетъ магическая теорія священнаго царства, Богъ присутствуетъ своей энергіей въ свободѣ, въ свободномъ актѣ, въ дѣйствительномъ освобожденіи. Богъ раскрывшійся въ Христѣ, есть прежде всего Освободитель, и потому конецъ міра долженъ быть по новому понятъ, понятъ не исключительно какъ судъ и кара, а какъ освобожденіе и просвѣтленіе. Конечно, конецъ міра есть и страшный судъ, но судъ, какъ имманентное послѣдствіе путей зла, а не какъ внѣшняя кара Бога. Творческая свобода человѣка стоитъ передъ проблемой конца. И приближеніе къ этой проблемѣ конца должно увеличивать напряженность творческой активности. Правъ не Вл. Соловьевъ въ пассивномъ пониманіи Апокалипсиса, а Н. Федоровъ въ активномъ пониманіи Апокалипсиса. Въ «Понѣстн объ Антихристѣ» Вл. Соловьевъ сводилъ счетъ со своимъ прошлымъ, онъ выразилъ крушеніе своей теократической утопіи, которая была столь же ложной, какъ и всякая теократія. Но необходимо бо-

роться против упадочных апокалиптических настроений, которые отразились в «Повѣсти объ Антихристѣ», произведеніи впрочемъ очень замѣчательномъ. Гораздо выше и вѣрнѣе идеи Богочеловѣчества статья Вл. Соловьева «Объ упадкѣ средневѣкового міросозерцанія» и она родственна Н. Федорову. Можно относиться критически къ Федоровскому проекту воскрешенія мертвыхъ и видѣть въ немъ фантастическіе элементы. Но сознание Н. Федорова было очень высокимъ, однимъ изъ самыхъ высокихъ въ исторіи христіанства. Онъ глубже всѣхъ прозрѣлъ ту богочеловѣческую истину, что конецъ міра зависить и отъ активности челоѣка, отъ его общаго дѣла, отъ направленности цѣлостнаго существа челоѣка на всеобщее возстановленіе жизни, на окончательную побѣду надъ смертію. Это общее дѣло обратно дѣлу войны, которая сѣетъ смерть. Н. Федоровъ понимаетъ челоѣка, прежде всего, какъ воскресителя, подателя жизни. Но Н. Федоровъ не былъ вульгарнымъ пацифистомъ, онъ понималъ неосуществимость вѣчнаго мира въ духовныхъ и социальныхъ условіяхъ современнаго міра, основаннаго на торжествѣ смерти. Война есть явленіе исторіи по преимуществу, есть предѣльное отрицаніе цѣнности челоѣческой личности, хотя война можетъ быть борьбой за достоинство челоѣка, за его право на свободное существованіе. Существуютъ освободительныя войны. Абсолютное добро въ темной и злой міровой средѣ имѣетъ парадоксальныя проявленія. Я бы такъ формулировалъ эсхатологическую проблему, которую ставитъ война и катастрофы исторіи: исторія должна кончиться, потому что въ предѣлахъ исторіи перазрѣшима проблема личности, ея безусловной и верховной цѣнности. Въ исторіи долженъ начаться процессъ покаянія не отдѣльныхъ только людей, который всегда бывалъ, но коллективовъ, государствъ, націй, обществъ, церквей. Самые страшныя преступленія совершены въ исторіи не столько индивидуальными людьми, сколько челоѣческими, или вѣрнѣе, нечелоѣческими коллективами. Именно черезъ нихъ и во имя ихъ, челоѣкъ болѣе всего истязалъ челоѣка, проливалъ кровь, пыталъ, создавалъ адъ на землѣ. Это есть покаяніе въ грѣхѣ двойной морали, господствовавшей въ мірѣ и оправдывавшей истязанія людей. Самые страшныя истязанія и преступленія совершены во имя идоловъ, которымъ челоѣкъ иногда бывалъ беззавѣтно преданъ. И это обычно бывали идолы коллективныхъ реальностей или вѣрнѣе, псевдо-реальностей, которыя всегда требуютъ челоѣческихъ жертвоприношеній. Съ идолотвореніемъ связаны катастрофы и ужасы жизни. Идолотвореніе ведетъ къ концу, но не къ концу преображенія, а къ концу разрушенія и гибели. И страшнѣе всего идолы, связанныя съ волей къ могуществу.

Эсхатология связана съ парадоксомъ времени. Въ этомъ трудность истолкованія апокалиптическихъ пророчествъ о концѣ. Порочность этихъ истолкованій обычно связана съ тѣмъ, что конецъ объективируется во времени и материализируется согласно категоріямъ «этого міра». Конецъ долженъ наступить въ этомъ историческомъ времени. Отсюда предсказаніе конца міра въ извѣстный годъ. Но конецъ міра никогда не наступитъ въ этомъ историческомъ времени, историческое время имѣетъ перспективу дурной безконечности. Конецъ міра можетъ быть мыслимъ лишь какъ конецъ времени, выходъ изъ времени, времени этого міра, а не какъ конецъ во времени, внутри этого времени*). Натуралистическая эсхатология нелепая и нелѣпа, возможна лишь духовная эсхатология. Конецъ времени, конецъ міра, конецъ исторіи есть переходъ въ иное измѣненіе сознанія. Структурѣ сознанія, соответствующей космическому и историческому времени и создающей это время, конецъ міра не можетъ раскрываться. Онъ раскрывается иной структурѣ сознанія, не подавленной необходимостью и массивностью этого міра и въ иномъ, экзистенціальномъ времени, раскрывается въ духѣ и духу. Въ творческой активности духа, въ свободѣ человѣкъ выходитъ изъ власти этого міра, подчиненнаго необходимости и безконечному времени, онъ вступаетъ въ экзистенціальное время, въ метаисторію. Человѣкъ можетъ совершать экзистенціальныя акты, которые могутъ быть также названы эсхатологическими актами. Тогда передъ нимъ раскрывается вѣчность, а не дурная безконечность. Но оставаясь не только духовнымъ, но также природнымъ и историческимъ существомъ, человѣкъ объективируетъ перспективу конца. И тогда онъ провидитъ ужасныя апокалиптическія картины разрушенія міра и торжества зла, онъ остается прикованнымъ къ объективированному и материальному міру. Въ этомъ двойственность человѣка, двойственность міра, двойственность конца. Человѣкъ видитъ конецъ міра во времени вмѣсто того, чтобы видѣть конецъ времени. Во времени конецъ виденъ лишь какъ разрушеніе, въ вѣчности — какъ преображеніе.

Исторія не можетъ не быть войной и война есть прикосновеніе къ концу, какъ имманентному результату зла. Всѣ готовы признать, что война сама по себѣ есть зло, хотя можетъ быть и наименьшимъ зломъ. Въ войнѣ есть демоническое начало. И

*) Это есть антиномія, подобная антиноміямъ Канта. Ученіе Канта объ антиноміяхъ одно изъ самыхъ гениальныхъ въ исторіи философской мысли.

вмѣстѣ съ тѣмъ, когда разразилась война, люди и народы не могутъ не ставить вопроса о смыслѣ войны, они пытаются ее осмыслить, какъ и всѣ значительныя событія жизни. Но терминологически ошибочно ставить вопросъ о смыслѣ войны. Война не имѣетъ смысла, не можетъ быть явленіемъ смысла, война бессмысленна, есть надругательство надъ смысломъ, въ ней дѣйствуютъ ирраціональныя и фатальныя силы. Единственная цѣль войны есть побѣда надъ врагомъ. Но можно иначе ставить вопросъ. Можно ставить вопросъ о причинахъ войны и о задачахъ, которыя она ставитъ передъ людьми и народами. Война сама по себѣ не творитъ новой жизни, она есть разрушеніе. Но люди, пережившіе ужасы войны, люди, раскрывшіе въ себѣ творческую свободу, могутъ направить свои силы на творчество новой, лучшей, болѣе человѣчной жизни. На этихъ путяхъ они уготовляютъ конецъ, какъ преображеніе. Однакоже можно сказать, что міръ кончится страшною войною и вѣчнымъ миромъ. Война имѣетъ сходство съ революціей. Революціи разрушительны и фатальны. И вмѣстѣ съ тѣмъ, въ революціяхъ могутъ подняться новыя творческія силы и можетъ возникать новая жизнь. Желать же нужно не разрушительныхъ и фатальныхъ войнъ и революцій, а творческаго и свободнаго преображенія жизни. И если война была дѣломъ фатума, олицетвореннаго въ энигматической и жуткой фигурѣ германскаго диктатора, то пусть жизнь, возникнувшая послѣ войны, будетъ дѣломъ свободы.

Николай Бердяевъ.

БОГООСТАВЛЕННОСТЬ

Мы живемъ какъ будто въ такую эру исторіи, когда все доброе почему-то не удается, и все злое, преступное, лживое и безобразное нагромождается, усиливается и «организуется». Ложь, низость, виртуозное предательство и разрушеніе — такова политика цѣлыхъ государствъ. И вотъ, когда цѣнное и священное и божественное разбивается съ такою легкостью, когда обнаруживается его изумительная хрупкость, невольно встаетъ вопросъ о всемогуществѣ Божества. Какъ можетъ всемогущій Богъ допустить поправленіе всѣхъ заповѣдей и святынь! Какъ можетъ «Человѣколюбець» оставить человечество въ этомъ ужасѣ?

Если Богъ не можетъ помочь, то онъ не Богъ; если Онъ не хочетъ помочь, то онъ тоже не Богъ — во всякомъ случаѣ не «Всеблагій». Эта антиномія, стоящая такнхъ неискрѣпныхъ усилийъ различнымъ теологіямъ, переживается самыми простыми людьми, какъ живой трагизмъ богооставленности. Я встрѣчался съ этимъ переживаніемъ въ ужасѣ и страданіяхъ русской революціи; мѣшечники въ теплушкахъ говорили: «если-бы былъ Богъ, Онъ не допустилъ-бы этого!». Русскій солдатикъ-бѣженецъ, 25 лѣтъ спустя, говорилъ мнѣ: «Я Евангелія больше не читаю и въ Церковь не хожу... «Почему-же?». «А потому, что правды нѣтъ на свѣтѣ. Хорошимъ людямъ нельзя жить, а злодѣи благоденствуютъ и куражатся».

Вотъ я вижу себя въ заброшенномъ мѣстечкѣ католической Вацден, въ самомъ началѣ войны. Идетъ месса въ средневѣковомъ храмѣ, цвѣтныя витражи свѣтятся въ полумракѣ, въ нихъ читаю древніе символы христіанства, которыми человечество жило тысячелѣтія: ясли, рожденіе Христа, кроткая Богоматерь съ Младенцемъ, распятіе, снятіе со креста... Здѣсь прославляется высокій духъ, когда-то опредѣлявшій жизнь народовъ, теперь же звучащій робкими, безсильными призывами новаго Папы, которому уже не повинуются новые варвары... Здѣсь воспѣвается высокій духъ любви и мира, чуждый всякаго насилія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ силу того лишенный всякой силы и всякаго «всемогущества». Христосъ есть безконечно-возвышенное и безконечно-цѣнное Божество, но совершенно беззащитное

передъ насиліемъ. Онъ во всемъ правъ, но эта правда слишкомъ легко попирается всякимъ и каждымъ. (Зачѣмъ читать про эту «правду» въ Евангеліи безконечное число разъ, когда въ жизни эта правда не имѣетъ никакого значенія? Такъ думалъ мой солдатикъ, попавшій во вторую войну, послѣ революціи).

И увидѣлъ я вокругъ себя всю эту вереницу символовъ, отъ рожденія и до смерти изображающихъ беззащитность, хрупкость безсилія передъ силами міра сего этого истиннаго Бога, Бого-Человѣка Христа, въ «божественности» котораго невозможно сомнѣваться. Рожденный въ бѣдности, въ «ясляхъ», беззащитный и гонимый Младенецъ, странникъ со своими «рыбьями», не имѣющий гдѣ голову преклонить, безсильный «учитель истинны» передъ властью Пилата, никакіе легіоны земные или небесные не вступались за него, даже «Отецъ Небесный» и тотъ почему то его оставилъ («вскую осн мя оставилъ?»).

Посмотрите на это изображеніе «снятіе со креста», на эту «*crucifixio*», на горе Богоматери и апостоловъ, и вы увидите, что значитъ слабость и беспомощность и безсиліе всего святого и возвышеннаго и божественнаго передъ силами міра сего. И это и есть то, что насъ мучить и изумляетъ сейчасъ и будетъ въ сущности изумлять всегда, ибо «божественное» мы склонны понимать всегда, какъ «всесильное» и побѣждающее. А здѣсь оно является какъ безсильное и побѣждаемое.

Два аспекта Божества какъ будто совершенно несоединимы: творческая мощь бытія, совершенно равнодушная къ добру и злу — съ одной стороны; и возвышенный идеалъ духа, постоянно попираемый и лишешный всякой силы, даже не допускающей «насилія» — съ другой стороны. Отецъ — всемогущъ, но вовсе не добръ (страшно попасть ему въ руки). Сынъ человѣческій кротокъ и добръ, но безсильнъ въ своей добротѣ.

Маркіонъ осозналъ глубоко антиномичность такого «Божества» и рѣшилъ, что это два разныхъ Бога: одинъ есть творецъ этого міра, который вовсе не добръ; другой «не отъ міра сего», носитель чуждаго этому міру идеала. Все, что онъ можетъ, этотъ возвышенный и добрый богъ — это увести изъ этого міра, научить «бѣгству изъ міра», подобно платоникамъ. Среди силъ и властей этого міра онъ совершенно безсильнъ.

Не является ли христіанство религіей этого страннаго «невѣдомаго» безсильнаго и страдающаго Божества?

Что христіанство есть религія «страдающаго Божества» — это несомнѣнно. Но успокоиться на этомъ невозможно. Страдающее божество есть трагическое противорѣчіе, которое человѣкъ находитъ въ глубинѣ своего жизненнаго опыта, въ глубинѣ своего духа, какъ трагическій упрекъ, брошенный въ небеса: неужели невинный долженъ страдать, праведникъ и свя-

той принимать «напрасную смерть», Бого-Человѣкъ быть распятымъ? Неужели все божественное и цѣнное и «богоподобное» въ насъ, и прежде всего сама богоподобная личность должна повсюду и всегда терпѣть неудачу, страданіе, униженіе и смерть. Это вопросъ Іова, упрекъ Іова, брошенный небесамъ и повторенный и подтвержденный Самимъ Богочеловѣкомъ. **Богооставленность** — какъ она возможна и что она означаетъ? Друзья Іова въ отвѣтъ на этотъ вопросъ исчерпываютъ весь арсеналъ богословія, намъ знакомый на протяженіи вѣковъ.

Какъ будто всѣ несчастія и страданія человѣка можно объяснить наказаніемъ за скрытый грѣхъ? Какъ будто Богъ оставляетъ человѣка только тогда, когда человѣкъ оставляетъ Бога? Но Іовъ знаетъ, что онъ никогда не оставлялъ Бога, такъ-же какъ Богочеловѣкъ никогда не могъ его оставить. Фактъ **Богооставленности Богочеловѣка** дѣлаетъ все это богословіе ничтожнымъ. И мы сразу понимаемъ, почему Богъ признаетъ, что именно Іовъ говорилъ справедливо, а не его друзья, «помрачающіе Промыслъ рѣчами безъ смысла» (38.2). Страданіе и наказаніе «за чужіе грѣхи» ничего не можетъ объяснить здѣсь, ибо оно еще болѣе неприемлемо и несправедливо, чѣмъ случайная гибель отъ слѣпыхъ силъ природы. Казнь Сократа гораздо болѣе возмущаетъ, нежели напр., его случайная гибель отъ руки варвара на войнѣ. Почему Сократъ долженъ погнѣбнуть изъ-за грѣховности Аѳинянъ, а не Аѳиняне должны погнѣбнуть въ силу невинности Сократа? Богъ въ своемъ отвѣтѣ Іову и не ссылается ни на какіе его или чужія грѣхи.

Какъ-же Богъ отвѣчаетъ Іову, отвергнувъ «скрытыя утѣшенія» его друзей? Онъ показываетъ ему, даетъ пережить и почувствовать неисчерпаемую, таинственную, творческую мощь бытія; она «связываетъ узлы Плеядъ и узы Оріона, выводитъ созвѣздія Зодіака и Медвѣдицы», она создаетъ стихіи неба и земли, и творитъ все живое: льва и буйвола и тордаго коня и страшнаго бегемота, и наконецъ человѣка. То, что дано было здѣсь пережить Іову — это мистическій трепетъ и изумленіе передъ тайной творенія, передъ всемогуществомъ Творца. Всего менѣе оно можетъ быть понято, какъ **раціональная цѣлесообразность**. Тайна творенія въ томъ и состоитъ, что здѣсь возникаютъ странныя и страшныя существа, стояція по ту сторону добра и зла, разума и неразумности: страусъ, который жестокъ къ птенцамъ своимъ и котораго Творецъ лишилъ ума; орелъ, «птеныи котораго пьютъ кровь, и, гдѣ убійство, тамъ и онъ», наконецъ, страшное чудовище бегемотъ, «сердце котораго твердо какъ камень и жестко какъ нижній жерновъ». Все это символы «равнодушной природы», мощи, лишенной сердца. Наша наука можетъ прибавить къ этому еще чудовищную силу раз-

множенія мікроорганізмів, борючихся і пожираючих другъ друга — здѣсь на землѣ; а въ міровыхъ пространствахъ — разрушеніе и созиданіе атомівъ, косміческіе взрывы и катастрофы, наряду съ періодами временнаго равновѣсія и относительной устойчивости движенія небесныхъ тѣлъ. Творческая мощь бытія совершенно непохожа на раціонально-цѣлесообразное творчество человѣка. Она хлотишна, безпредѣльна — и вмѣстѣ съ тѣмъ изумительно совершенна въ своихъ отдѣльныхъ произведеніяхъ, напр., въ созданіи высшихъ организмовъ и прежде всего человѣка. Категорія раціональной цѣлесообразности совершенно неприменима къ «всемогуцеству» Творца. Богъ вовсе не часовщикъ, не архитекторъ и не художникъ — вотъ что выражено имъ самымъ ясно въ этой замѣчательной 38 главѣ Іова. Богъ есть **ирраціональное всемогущество**. Онъ все можетъ, т. е. продуцируетъ, выбрасываетъ въ бытіе безконечность возмозможностей, безконечность понятныхъ и непонятныхъ намъ сочетаній. Лейбницъ говорилъ, что Богъ творитъ наилучшій изъ возможныхъ міровъ; нѣтъ, онъ творитъ всевозможные міры, Онъ реализуетъ непонятныя возможности, и непонятныя сочетанія, которыя то изумляютъ, то пугаютъ, то восхищаютъ человѣка; и главное, Онъ создаетъ **самого** человѣка и создаетъ не такъ, совсѣмъ не такъ, какъ часовщикъ, архитекторъ, или художникъ — гораздо совершеннѣе и гораздо непонятнѣе. И какая-то тайна мучается во всѣхъ этихъ прекрасныхъ, страшныхъ и уродливыхъ созданіяхъ, и она постоянно стоитъ передъ человѣкомъ: «открывались ли для тебя врата смерти, и врата мрака можешь ли ты видѣть?» (38,17). Вотъ подлинная мистика «тѣренія», мистика «всемогунаго Творца», которая открывается здѣсь Іову.

И однако «всемогущество» есть лишь одинъ аспектъ Божества; существуетъ другой аспектъ «снятости и благодати» въ извѣстномъ смыслѣ противоположный первому. Они противоположны, какъ **могущество сущаго** и **могущество должнаго**, какъ **могущество природы** и **могущество свободы**. Въ отвѣтъ на сомнѣніе Іова Богъ является ему сначала въ аспектѣ «всемогущества». Это кажется страннымъ, ибо Іовъ не сомнѣвался въ этомъ послѣднемъ, и обращался не къ нему, а къ **справедливости, благодати и святости Божества**. Онъ упрекалъ Бога именно въ несправедливомъ пользованіи всемогуществомъ, — или въ непроявленіи всемогущества тамъ, гдѣ этого требуетъ справедливость и благодать. Богъ отвѣчаетъ указаніемъ на **ирраціональность всемогущества** и даетъ почувствовать божественность этого послѣдняго (нуминозность), несмотря на ужасъ и изумленіе, которые оно вызываетъ. «Страшно впасть въ руки Бога живаго», но это все же Богъ, и Богъ жизни, безъ котораго нѣтъ Космоса, жизни и главное — **человѣка**. Іовъ отвѣчаетъ Богу

полнымъ признаніемъ божественной цѣнности всемогущества, отвѣчаетъ своимъ «да будетъ», въ противоположность всякому отрицанію цѣнности космическаго творчества въ буддизмѣ и индуизмѣ. Ювъ не считаетъ поэтому Бога злымъ и безжалостнымъ Творцемъ, какъ думалъ Маркіонъ, и не считаетъ «всегомогущество» и «благость» свойствами двухъ различныхъ боговъ. Тогда его мольба, упрекъ и требованіе были бы непонятны, его трагизмъ потерялъ бы значеніе: они понятны только какъ обращеніе къ единому существу, обладающему и святостью и всемогуществомъ, при чемъ существуетъ противорѣчіе между этими двумя свойствами.

Богъ отвѣчаетъ указаніемъ, что безконечность возможностей необходима, чтобы создать наилучшую возможность, или наилучшее сочетаніе. Постулатъ исключшаго міра сохраняетъ свое значеніе — въ этомъ Ювъ правъ со своимъ требованіемъ справедливости судьбы; Лейбницъ же неправъ въ томъ, что наилучшій міръ уже найденъ и созданъ и завершонъ Творцомъ. Христіанское міросозерцаніе считаетъ, что наилучшій міръ, обоженный міръ, еще только создается и будетъ завершенъ только въ концѣ концовъ, въ концѣ вѣковъ. И онъ создается столько-же Богомъ, сколько и человекомъ, и Бого-Человѣкомъ. Въ концѣ Апокалипсиса мы находимъ символическій образъ его завершения.

Но творчество человѣка глубоко отличается отъ «творенія» тѣмъ, что оно не изначально, оно есть творчество изъ данныхъ ему матеріаловъ, т. е. изъ ранѣ созданныхъ возможностей. Человѣкъ находитъ себя, свои силы, силы жизни и силы космоса, какъ безконечную сферу разнообразныхъ сочетаній неисчерпаемыхъ и неизвѣданныхъ возможностей. Это и есть тѣ «неисповѣданные пути», тѣ «обители мнози» въ домѣ Отца, которыя созданы его «всегомоществомъ».

При двухъ условіяхъ творчество человѣка, его свобода, его грѣхъ, его заслуга и святость были бы невозможны и явленіе Бого-Человѣка было бы ненужнымъ: 1) если бы Всемогущій Творецъ былъ злымъ Демурломъ, реализующимъ всю сумму возможностей, уничтожающимъ человѣка и его надежды (тогда человѣку было бы печего дѣлать въ этомъ мірѣ и осталось бы только бѣжать изъ него, какъ думалъ Маркіонъ) и 2) при условіи прямо противоположномъ: если бы всемогущество Творца означало всеобщую раціональную детерминированность, раціональную цѣлесообразность всѣхъ силъ природы, разъ навсегда найденную наилучшую комбинацію возможностей. Тогда же было бы завершено Творцемъ разъ навсегда, и ни Провидѣнію ни человѣку больше ничего не оставалось бы дѣлать, ибо самъ чловѣкъ былъ бы «построенъ, какъ совершенный автоматъ, сдѣланный всемогущимъ «часовщикомъ».

Напротив, безконечныя возможности, вызванныя изъ небытія Всемогущимъ, въ непонятномъ многообразіи сталкивающихся и разрушающихся цѣлесообразностей даютъ человѣку свободу искать новыхъ и творческихъ сочетаній природныхъ силъ. Эти послѣднія сами по себѣ **индифферентны** къ человѣческому замыслу и цѣлямъ: онѣ столь же опасны, сколь и полезны человѣку. Напрасно онъ сталъ бы жаловаться на «равнодушіе природы»: именно оно дѣлаетъ возможнымъ свободное творчество человѣка. Богъ даетъ человѣку міръ, какъ «виноградникъ», какъ сферу космическихъ силъ и возможности, какъ сферу свободнаго творчества, и ответственности, и самъ **«удаляется на долгое время»**. Можетъ ли человѣкъ жаловаться на «богооставленность», когда иначиается совершать преступленія и убивать въ этомъ виноградникѣ? Имѣетъ-ли онъ право перекладывать ответственность на хозяина за преступленія и страданія? Уэльсъ изобразилъ когда то вопли и упреки человѣка, обращенные къ Богу во время великой войны: какъ могъ Ты допустить все это? При чемъ Богъ отвѣчаетъ: а что? тебѣ не нравится? такъ не дѣлай этого! Мысль состоитъ въ томъ, что главный источникъ несправедливаго страданія есть самъ человѣкъ и его грѣхъ. Количество страданій, причиняемыхъ человекомъ человѣку, безмѣрно превышаетъ тѣ страданія, которыя происходятъ отъ «равнодушія природы», отъ случайной игры космическихъ силъ. Послѣднія сводятся къ смерти и болѣзни, и человѣкъ успешно борется здѣсь съ «враждебнымъ» случаемъ. Но безконечно труднѣе бороться съ грандіознымъ «аппаратомъ» тираніи и съ организованной индустріей убійства. Благотвореніе злодѣевъ, которымъ льстятъ и поклоняются и обиды, наносимыя праведнику, котораго презираютъ, есть прежде всего человѣческая вина и постулатъ Юва долженъ быть прежде всего обращенъ къ человѣку, къ соборному человѣку. Если онъ все сдѣлаетъ для устраненія неправды и преступленія (и притомъ самаго страшнаго: не индивидуальнаго, а коллективно-организованнаго преступленія), только тогда онъ можетъ ожидать помощи Божіей. *Sola gratia* человѣкъ не можетъ быть спасенъ.

Но все это разсужденіе лишь **ограничиваетъ** значительно право утверждать «богооставленность». Въ огромномъ количествѣ случаевъ «богооставленность» дѣйствительно означаетъ лишь то, что человѣкъ оставилъ Бога, и слѣдовательно не имѣетъ права жаловаться. Однако, какъ мы видѣли, это не всегда такъ. Подлинный трагизмъ богооставленности существуетъ, но онъ рѣдокъ и исключителенъ, какъ всякій высокій трагизмъ. Ювъ имѣетъ право жаловаться на «богооставленность», и еще болѣе Христосъ Бого-Человѣкъ, ибо они то никогда не оставляли Бога. При этомъ Ювъ страдаетъ отъ стихійныхъ силъ, отъ

«случая», а Христосъ отъ злой воли ближняго, отъ несправедливости людей, которымъ Онъ несъ любовь и счастье — и его трагизмъ глубже. Злые виноградаря не могутъ жаловаться на «бogoоставленность», но Сынъ Хозяина, котораго Отецъ послалъ къ нимъ, и котораго они убили, — онъ можетъ и всѣ изгнанные правды ради» вмѣстѣ съ Нимъ.

Протестъ противъ «бogoоставленности» есть въ сущности постулатъ реальнаго обоженія міра и человѣка. Онъ выраженъ въ моленіи: «да придетъ Царствіе Твое». Постулатъ Іова есть постулатъ справедливой судьбы, постулатъ соответствія между достоинствомъ и «блаженствомъ» — какъ онъ выраженъ въ обѣтованіи заповѣдей блаженства, — то самое исконное стремленіе духа, которое Кантъ называетъ постулатомъ «высшаго блага». И Богъ въ своемъ отвѣтѣ Іову признаетъ справедливость его постулата и справедливость его упрека: онъ разсуждалъ правильно, а не его друзья. Аспектъ «всемогушества» не можетъ утѣшить Іова, хотя и вызываетъ въ немъ мистическое признаніе, и Богъ является ему въ концѣ концовъ въ аспектѣ святости и справедливости, признаетъ его постулатъ и даруетъ ему судьбу, которой онъ достоинъ; Богъ воскрешаетъ и Сына Своего въ отвѣтъ на упрекъ «бogoоставленности», и даетъ ему «всякую власть на небѣхъ и на землѣ», взамѣнъ безсилія и униженія.

Намъ скажутъ, что это только вѣра; да, но «умная» вѣра, безъ нея надо сойти съ ума отъ отчаянія и безсмыслицы; не вѣря въ побѣду нельзя бороться, не вѣря въ достиженіе нельзя творить, нельзя жить не «гипотезируя надеждъ» (Ап. Павелъ). Побѣда падъ смертью, торжество правды — это постулаты духа, отъ которыхъ онъ никогда не откажется, ибо духъ не боится смерти и правда побѣждаетъ даже тогда, когда терпитъ поражение. Христіанство есть трагическій оптимизмъ, въ которомъ «бogoоставленность» есть лишь преходящій моментъ. Трагизмъ есть диссонансъ, а всякій диссонансъ постулируетъ, предвосхищаетъ и содержитъ въ себѣ свое разрѣшеніе — таковъ законъ музыки, и таковъ же законъ трагедіи (ибо она слѣдуетъ тому же музыкальному ритму «разрѣшенія») — она содержитъ въ себѣ свое «утѣшеніе», свое предчувствіе Пирамиды. «Блаженны плачущіе» и отрется всякая слеза человѣческая — да, но лишь въ концѣ концовъ. Въ этомъ и состоитъ эсхатологическій смыслъ христіанства. Послѣдній смыслъ бытія существуетъ и осуществляется въ концѣ концовъ.

Какова же гарантія этого осуществленія? Гарантія состоитъ въ неисчерпаемой мощи бытія, въ его безконечныхъ возможностяхъ — съ одной стороны; и въ незмѣльномъ идеалѣ святости и совершенства — съ другой стороны («будьте совершенны, какъ Отецъ нашъ небесный совершенъ»).

Б. Вышеславцевъ.

ВСЕМІРНЫЙ СЪѢЗДЪ ХРИСТИАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Амстердамъ 24 июля — 2 августа 1939 г.

Съѣздъ въ Амстердамѣ оказался поворотнымъ пунктомъ въ исторіи Экуменическаго Движенія. Онъ былъ значительный и полонъ вдохновенія, его можно сравнить съ съѣздами въ Стокгольмѣ (1925) и въ Лозаннѣ (1927), на которыхъ началась работа по сближенію Церквей.

Самъ фактъ созыва съѣзда накануне возобновленія міровой войны свидѣтельствовалъ о дерзновеніи тѣхъ, кто былъ ответственъ за его подготовку*).

Тотъ же духъ бодрости и вѣра въ побѣдоносную силу Христіанства вдохновили работу и самого съѣзда. Благодаря имъ всѣ внѣшнія и внутреннія препятствія были преодолены, и онъ успѣшно осуществилъ свою задачу передать молодому поколѣнію Христіанъ результаты, добытые на съѣздахъ въ Оксфордѣ, Эдинбургѣ (1937) и Мадридѣ (1938).

Первое, что поражало въ Амстердамѣ, была подлинная молодость его участниковъ. Среди тѣхъ 1400 делегатовъ, которые съѣхались въ Голландію со всѣхъ концовъ міра молодежь до 25-лѣтняго возраста составляла болѣе 80 процентовъ. Это не было собраніе руководителей и наставниковъ юношескихъ организаций, а дѣйствительнымъ смотромъ новаго поколѣнія членовъ Христіанскихъ Церквей.

Не менѣе оправдано было притязаніе Амстердама на наименование Экуменическаго Съѣзда. На немъ было представлено 73 различныхъ національностей, и достаточно было взглянуть на любую группу его участниковъ, чтобы понять, что Хри-

*) Съѣздъ въ Амстердамѣ былъ подготовленъ Христіанскимъ Союзомъ молодыхъ людей, Христіанскимъ Союзомъ молодыхъ женщинъ, Студенческой Христіанской Федерацией и Совѣтомъ Международнаго Сотрудничества при помощи Христіанскихъ Церквей; послѣдняя организация пригласила на Съѣздъ въ Амстердамъ членовъ всевозможныхъ церковныхъ объединеній молодежи.

христианство перестало наконецъ быть религіей бѣлой расы, ашло своихъ послѣдователей среди народовъ всей земли. Не менѣе представителей онъ былъ и съ точки зрѣнія вѣроисповѣданій. Всѣ наиболѣе значительныя Протестантскія секты послали на него своихъ делегатовъ, то же сдѣлали и различныя вѣтви Англиканской Церкви. Православная Церковь и другіе Восточные христиане занимали на немъ тоже видное мѣсто*). Римская Церковь официально не участвовала на сѣздѣ, но среди его членовъ было нѣсколько Римо-Католиковъ.

Эта молодость и разноплеменность членовъ сѣзда придали Амстердаму съ самаго начала тотъ размахъ и то творческое вдохновеніе, которые только послѣ многихъ усилій достигались на предыдущихъ сѣздахъ, состоявшихъ изъ убѣжденных сѣдниками богослововъ, съ трудомъ открывавшихъ свои умы и сердца на новыя струи мыслей и чувствъ.

Особенно многочисленная делегация (болѣе 400 человекъ) молодежи Сѣверной Америки была во-истину озарена вѣрой и энергіей, свойственной молодости. Они приносили съ собою ту жизненную силу, которой въ гораздо меньшей степени обладали представители европейскихъ странъ. Можно сказать, что безъ Американской делегаціи сѣздъ въ Амстердамѣ былъ бы духовно и матеріально невозможенъ. Въ эти годы заката Европы, было бы хорошо еще разъ убѣдиться, что Христианство пустило глубокіе корни и въ другихъ частяхъ свѣта, и его судьбы не связаны съ одной лишь Европой.

Но эта молодость и вдохновеніе участниковъ сѣзда не дѣлали ихъ безпочвенными мечтателями. Весь тонъ его работы былъ трезвъ и реалистиченъ и это было несомнѣнно его главнымъ достиженіемъ. Современное поколѣніе Христианской молодежи повсюду освободилось отъ тѣхъ розовыхъ иллюзій, которыми питалась молодежь еще 10 лѣтъ тому назадъ. Она поняла всю серьезность положенія и уже не пытается перестроить міръ на основѣ отвлеченныхъ теорій. Мысль новаго поколѣнія Христианъ сосредоточена вокругъ причинъ, вызвавшихъ кризисъ Христианской культуры, и она безбоязненно подошла къ изученію своихъ собственныхъ недуговъ. Не было ничего болѣе показательнаго для настроеній молодежи, сѣхавшейся въ Амстердамъ, чѣмъ выборъ темъ для групповыхъ занятій. Каждый изъ его участниковъ долженъ былъ избрать одинъ изъ слѣдующихъ семи предметовъ изученія.

*) На сѣздѣ въ Амстердамѣ было около 100 делегатовъ Православной Церкви. Среди нихъ были — русскіе, румыны, сербы, болгары, финны, японцы, латвийцы и представители Православной Церкви въ Америкѣ. Отсутствіе грековъ было обусловлено политическими событіями, не позволявшими выѣзду изъ Греціи молодежи.

- 1) Христiанская молодежь и мiръ нацiй.
- 2) Христiанская молодежь и социальные вопросы.
- 3) Христiанская молодежь и ея отношенiе къ народу и къ государству.
- 4) Вопросы воспитанiя.
- 5) Расовый вопросъ.
- 6) Христiанская семья и бракъ.
- 7) Церковь, ея природа и ея миссия.

Неожиданно для всѣхъ большая половина сѣзда избрала послѣднiй, 7-ой, вопросъ. Меньшая же часть его участниковъ распредѣлилась среди остальныхъ 6 темъ. Подобное рѣшенiе означаетъ коренной поворотъ въ настроенiяхъ широкихъ круговъ вѣрующей молодежи.

Вмѣсто того, чтобы увлечься обсужденiемъ общихъ вопросовъ переустройства мiра, ихъ вниманiе оказалось сосредоточеннымъ на изученiи мѣста Церкви въ жизни человѣчества. Это было возвратъ къ Христiанскому реализму, отказъ отъ сентиментальнаго индивидуализма, который царилъ среди Христiанъ съ начала 19-го вѣка. Глубокiе внутреннiе сдвиги, происшедшiе среди новаго поколѣнiя членовъ Церкви сказались также и въ молитвенной жизни сѣзда. Въ первый разъ въ исторiи Екуменическаго Движенiя Евхаристiя была включена въ программу сѣзда. Она была отслужена 4 раза согласно Православному, Англиканскому, Лютеранскому и Кальвинистическому обряду. Этотъ разрывъ съ традицiей виѣконфессиональнаго богослуженiя, установившейся на предыдущихъ сѣздахъ, означалъ побѣду Литургическаго движенiя и внутри Екуменизма. Мысль сдѣлать Евхаристiю священнымъ сосредоточенiемъ работы по соединенiю Христiанъ возникла внутри Англо-Православнаго Содружества именн Преп. Соргiя Радонежскаго и Св. Муч. Албаня. Она уже принесла многочисленныя плоды и открыла новыи путь для сближенiя Христiанъ не черезъ подчиненiя однихъ другимъ, а черезъ духовное покаянiе и духовный ростъ. Благодаря участiю нѣсколькихъ членовъ Содружества въ подготовительной работѣ по созыву Амстердама, удалось послѣ долгой борьбы включить Евхаристiю въ планъ жизни сѣзда. Для членовъ участiе въ Евхаристiи, совершенной по обряду различныхъ вѣроисповѣданiй было откровенiемъ трагической глубины современныхъ раздѣленiй, но оно явилось также и залогомъ грядущаго объединенiя Христiанскаго мiра въ Лонѣ Единой Вселенской Церкви. Это былъ опытъ, который потрясъ участниковъ сѣзда и помогъ имъ лучше увидать тайну Церкви, какъ въ ея раздѣленiи, такъ и въ ея единствѣ.

Особенное впечатлѣнiе произвела Православная Евхаристiя, отслуженная въ присутствii 2000 человекъ въ понедѣльникъ

31 іюля. Православное духовенство служило соборно, на трехъ языкахъ — англійскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ. Хоръ проф. И. К. Денсова пѣлъ по славянски. Большинство Православныхъ участниковъ сѣзда приобщалось. Для массы его членовъ это была первая встрѣча съ Православіемъ. Нѣкоторыхъ она вдохновила, другихъ смутила, но она не оставила никого незатронутымъ или равнодушнымъ.

Въ заключеніе хочется остановиться на участіи русской делегации въ работѣ Амстердама. Наше присутствіе было болѣе, чѣмъ значительно. Большинство русскихъ имѣло за собой опытъ отвѣтственной церковной работы или черезъ Русское Студенческое Христіанское Движеніе или Англо-Православное Содружество. Поэтому хотя они сѣхались изъ семи различныхъ странъ, но они безъ всякихъ усилій сразу установили взаимное пониманіе и свое полное единство. Русскіе образовали звено между Западомъ и Востокомъ. Только благодаря имъ могла быть отслужена Православная Литургія и, такимъ образомъ, Сокровищница Восточной Церкви открылась передъ Западными Христіанами, ищущими полноты церковной жизни. Амстердамскій сѣздъ былъ поворотнымъ пунктомъ въ Исторіи Экуменическаго Движенія. Имъ закрылась его первая страница, состоявшая изъ предварительнаго знакомства другъ съ другомъ представителей различныхъ вѣроисповѣданій. На немъ же намѣтили и установили путь сближенія черезъ углубленное пониманіе природы Церкви и богоговѣйное участіе въ таинствѣ Святой Евхаристіи. Уже на сѣздѣ было очевидно, что страница перевернута, что Экуменическое Движеніе стоитъ передъ началомъ новой главы. Это ощущеніе нашло свое подтвержденіе въ событіяхъ, разразившихся черезъ мѣсяцы послѣ окончанія Амстердама. Новая эпоха, открывшаяся въ сентябрѣ 1939 года, ставитъ новыя задачи передъ Христіанскимъ міромъ и Экуменическимъ Движеніемъ. Хорошо, что его участники смогли собраться вмѣстѣ наканунѣ грозныхъ потрясеній, отмѣтить съ благодарностью Богу этапы пройденнаго пути и съ вѣрой въ Его помощь подготовиться къ началу новой дороги, дороги, уходящей въ неизвѣстное, къ закрытому тяжелыми тучами будущему.

Новое поколѣніе Христіанской молодежи приняло отъ старшихъ водителей знамя работы для восстановленія единства Церкви и объ этомъ можетъ засвидѣтельствовать каждый бывшій на сѣздѣ въ Амстердамѣ.

Н. Зерновъ.

28. XII. 1939.
Лондонъ.

ДЕМОНОКРАТІЯ

Достоевського, особливо в його пророцтвах по поводу демонічного духа революції, цитували столь часто, що цитати на всімъ извѣстныхъ мѣстахъ изъ «Бѣсовъ» или «Братьевъ Карамазовыхъ» могутъ быть приняты за выраженіе нѣкотораго літературнаго безжусія. Однако, книга, о которой будетъ йти рѣчь въ этомъ небольшомъ очеркѣ, вынуждаетъ и обязываетъ къ ссылкамъ на Достоевскаго. Мы говоримъ о книгѣ Раушинга «Революція нигилизма», о которой не мало за послѣднее время писалось и говорилось. При чтеніи ея невольно возникаетъ вопросъ, не воспользовался ли авторъ въ своемъ интересномъ изображеніи тоталитарнаго режима современной Германіи, нѣкоторыми образами и схемами, прямо взятыми изъ Достоевскаго. Или можетъ быть, они безсознательно рукоподили авторомъ тогда, когда онъ писалъ свою феноменологію національ-соціализма, какъ онъ самъ свою книгу называетъ. Авторъ одинъ разъ, сколько намъ пришлось замѣтить, упоминаетъ имя Шигалева — фактъ, свидѣтельствующій, что ассоціаціи, навѣяныя чтеніемъ «Бѣсовъ», могли руководить сознательно или безсознательно планомъ книги. Однако, дѣло идетъ не о случайныхъ ассоціаціяхъ, а о цѣльной картинѣ соціально политическаго строя, который возникъ подъ напѣтомъ особыхъ революціонно-демоническихъ настроеній и можетъ быть названъ (особенно послѣ того, какъ онъ, если вѣрить Раушингу, изъ романа сталъ политической реальностью), демонократіей. Пусть тотъ, кто не вѣритъ въ физическую реальность демоновъ, приметъ во вниманіе, что можно дать демонизму чисто психологическое истолкованіе, понимая подъ нимъ господство въ общественной жизни тѣхъ «подземныхъ», подсознательныхъ силъ, которые въ обычной человеческой жизни и въ обычное время спятъ въ человеческихъ душахъ, но въ извѣстные періоды всплываютъ на поверхность и начинаютъ господствовать надъ человеческими массами. Сейчас мы какъ разъ и живемъ въ такой періодъ исторіи —

и потому разбираемая здѣсь книга пріобрѣтаетъ обще-философскій смыслъ.

Адольфъ Гитлеръ, въ изображеніи книги Раушинга, является человѣкомъ, обладающимъ способностью не только мѣдѣумически связывать другихъ людей, но самъ связанъ въ своихъ дѣйствіяхъ собственнымъ своимъ мѣдѣумизмомъ. «Я смотрѣлъ ему въ глаза, такъ пишетъ о немъ человѣкъ толпы, простой рабочій, онъ смотрѣлъ мнѣ въ глаза, — и послѣ того я имѣлъ одно непреодолимое желаніе — быть одному у себя дома съ этими невѣроятнымъ переживаніемъ». Партіицы сравниваютъ публичныя выступленія фюрера съ церковной службой. Самъ вождь говоритъ только короткими и отрывочными фразами, повышеннымъ голосомъ — какъ бы изрекаетъ пророчества. Онъ настолько вѣритъ въ свою «харизматическую миссію», что кощунствуетъ: «я въ васъ, и вы во мнѣ». Массовый нѣмецкій человѣкъ пребываетъ по отношенію къ нему въ состояніи гипнотической влюбленности. Но вмѣстѣ съ тѣмъ — и это особо примѣчательно — есть во всемъ обликѣ фюрера нѣчто глубоко безличное. Физіономія средняго капрала, большая застѣнчивость и, если понимать подъ характеромъ ясно выраженную индивидуальность, то, пожалуй, отсутствіе характера — итѣкая странная безличность. Именно, изъ подобной безформенной безличности, изъ Николая Всеволодовича Ставрогина, Петръ Верховенскій хотѣлъ сдѣлать нужно ему вождя — «Ивана Царевича», котораго хотѣлъ пустить, какъ окончательный эпилогъ всего своего революціоннаго дѣйства. Въ Ставрогинѣ мѣдѣумическая способность очаровывать соединялась съ моллюскообразной безформенностью характера. Для демоникальнаго господства вовсе не нужна выразительная личность, скорѣе наоборотъ, нужна «снльная безличность».

Нѣмецкій народъ, въ изображеніи Раушинга пребываетъ нынѣ въ состояніи итѣкоторой коллективной одержимости. Авторъ изображаетъ гитлеровскій режимъ, какъ царство истиннаго навожденія, въ которомъ рѣшительно нзмѣнились — измѣнились до неузнаваемости — всѣ основныя черты нѣмецкаго характера. Въ современной нѣмецкой массѣ авторъ подмѣчаетъ черты какой то «дверишеобразной экстаичности», какой то «маніакальности». Съ какой поры, спрашиваетъ авторъ, это стало нѣмецкой чертой? Когда это нѣмецъ развивалъ столь бурное краснорѣчіе, уснащенное къ тому же свойственными только южанамъ минами? И все это въ народѣ, который былъ тяжеловатъ въ манерахъ, тихъ, сосредоточенъ, обращенъ внутрь. «Можно ли считать все это бѣснующееся и злобное, всю эту направленность на худое, всю эту поверженность въ чувства, всю эту истерическую проституцію — можно ли все

это считать немецким?»... Искраженные злобой лица, блистающие и ослепленные глаза, brutальные жесты, искривленные движения — вот что видит автор в современной Германии. Подлинное царство одержимости злыми бѣсами...

По свидетельству Раушинга, Гитлер всегда питал огромное уважение к католической церкви и к ордену иезуитов. Не в силу их христианского учения, но в силу их таланта к организации, их поклонения идеѣ иерархического порядка, их знанія человеческой природы со всѣми ея слабостями, их тактической сметки. Но вѣдь и Петръ Верховенскій, какъ известно, «думалъ отдать міръ папѣ». «Пусть онъ выйдетъ пѣшъ и босъ и покажется черни: шотъ доскаты до чего меня довели — и все повалить за нимъ, даже войско». «Надо только, чтобы съ нимъ Internationale (согласилась)... Однако Верховенскій бросилъ папу, — также, какъ бросаетъ его и фюреръ. Нужна «злоба дня», а не «ювелирная вещь». Но тотъ и другой кое чѣмъ изъ своего увлеченія Римомъ воспользовались. Тотъ и другой строить свою революцію на помѣси идей Великаго Инквизитора съ Щигалевымъ. Въ основѣ національ-соціализма лежитъ, по мнѣнію Раушинга, нѣкое предѣльное презрѣніе къ человеческой личности. Человѣка режимъ этотъ беретъ всегда съ самой худшей стороны, со стороны его слабостей, его животной природы. «Мы заставимъ людей работать, говорить Великій Инквизиторъ, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками». «Масса капитулируетъ, вторитъ ему Раушингъ, описывая механику гитлеровскаго властвованія, передъ пріятными экскурсами въ область «чистой человечности», передъ профессиональными празднествами, пивопіиствомъ съ танцами, деревенскими балами, провинціальными торжествами». Националь-соціалистическій режимъ культивируетъ тропательную патріархальность, сзади которой стоитъ сыщикъ изъ гестапо. Однако его руководители отличаются отъ вѣрныхъ сторонниковъ Великаго Инквизитора тѣмъ, что они менѣе всего готовы чувствовать себя несчастными среди миллионовъ счастливыхъ младенцевъ: взять грѣхи младенцевъ на свои души — это отнюдь не національ-соціалистическое призваніе. Въѣсть съ Петромъ Верховенскимъ они готовы сказать: «Я за Щигалева». Щигалевъ хотѣлъ построить свою социальную утопію на доносахъ и сплетни. «Мы превозгласимъ разрушеніе, — говорилъ онъ, — мы пустимъ пожары, пустимъ легенды». Раушингъ называетъ изображаемый имъ режимъ «мобилизаціей аморализма». «За всѣми дѣйствіями національ-соціалистовъ стоитъ предпочтеніе, оказываемое аморальнымъ средствамъ», — говоритъ онъ. Однако такой аморализмъ и вытекающая изъ

него любовь к насилию, соединяются здесь с постоянными lamentациями на разные моральные темы: националь-социалисты особенно любят взывать к погрязшим правам человека, изображать себя защитниками бедных, угнетенных, обездоленных. С принципиальным аморализмом соединить здесь самый возвышенный лже-моральный пафос. Этим, если угодно, превзойдена сама щигалевщина. Весь режим построен на таком обмане, таком лицемерии, таком безсовестном камуфляже, который до сих пор и не снился людям. «Техника камуфляжа» — проведена в современной Германии в невиданных доселе размерах — нужно только добавить для справедливости, что, по видимому, она уступает камуфляжу советскому. Мобилизация аморализма соединена здесь с ненавистью к всему интеллигентному. В этом последнем наци являются верными учениками Щигалева, который превозглашал: «Не надо образования, довольно науки. И без науки хватит материала на тысячу лет, но надо устроиться послушайю». Раушнинг рисует поразительные картины, иллюстрирующие презрение правящих сфер современной Германии ко всем духовным и интеллектуальным ценностям. Наци не задавались целью привлечь в партийную элиту общественных групп старой Германии, ее таланты, интеллигенцию, знания. Все эти люди были для партии теми «ничтожествами», теми «карликами», о которых так любят говорить начальники нацистской пропаганды, Геббельсы. Образование правящей элиты было в националь-социализме не «духовно-политической проблемой», но «реальным процессом жизненного подбора в борьбе за власть». Элита состоит из наиболее успешных, из оказавшихся наиболее ловкими и brutальными в обнаружении своей воли к власти, наиболее циничными в поведении и действиях. Здесь уже, пожалуй, был превзойден и Щигалев, который все же являлся «интеллигентной тупицей». Здесь образцом стал Петр Верховенский, который послы папы бросил и Щигалева. «К черту щигалевщину... Щигалев ювелирь и глупь, как всякий филантроп. Нужна черная работа, а Щигалев презирает черную работу».

«А что же с идеологией?» — поставить вполнѣ понятный вопрос. К черту и идеологию. «Я мошенник, а не социалист», — превозглашает Петр Верховенский. «Я себя не противоречу. Я только филантропам и щигалевщине противоречу». Щигалевщина — это доктрина, а чистой революционной практикой никаких доктрин не нужно. Для теперешних наци — доктрина, по уверению Раушнинга, только кулиза, только декорация. Прошли те старые романтические, мюнхеновские времена, когда верили в доктрину. Доктрина теперь толь-

ко для дураковъ, для управляемаго стада. Элита — выше доктрины, такъ какъ она доктрину изобрѣтаетъ. Она выше доктрины, какъ творецъ выше своего творенія. Въ современномъ своемъ состояніи, — говоритъ Раушингъ, — національ-соціалізмъ представляетъ собою «лишенную доктрины революцію». «Національ-соціализмъ есть чистая революція, притомъ необыкновенной разрушительной силы и необыкновенной brutality. Полное отсутствіе какой либо ведущей идеи характеризуетъ современный духъ этой революціи, которая къ тому же тотальна и перманентна. Она направлена на всѣ существующія и существовавшія устои германскаго общества — на религію, на церковь, на мораль, на государство, на общественные классы, на всѣ сложившіяся соціальныя отношенія. Въ партіи ставился вопросъ, нужно ли продумать систематически до конца цѣли національ-соціализма. Одинъ считали, что это нужно, но возобладалъ взглядъ, что цѣли родятся въ процессѣ самого движенія, что движеніе — это все, остальное приложится. Возобладалъ чистый активизмъ и динамизмъ, который въ благородно-философскомъ выраженіи — вполне допустимъ, а въ одностороннемъ дѣятельно-практическомъ неминуемо ведетъ къ нигилизму. Воплощеніемъ такого, бѣсовскаго активизма является Петръ Верховенскій: онъ вѣдь — весь, съ головы до ногъ, — чистое дѣйствіе, чистый актъ. Онъ въ вѣчномъ движеніи, вѣчно за работой, вѣчно торопится и бѣгаетъ. И все это не для какихъ либо доктринальных цѣлей, все это — для чистаго разрушенія. «Мы превозгласимъ разрушеніе... почему, почему опять такіе эта идея такъ обаятельна? Но надо, надо косточки поразмять». Вся Германія сегоднешняго дня, въ изображеніи Раушинга, находится въ процессѣ подобнаго разминанія костей. Національ-соціализмъ стремится держать населеніе въ постоянномъ движеніи, въ безпокойствѣ. Если нѣтъ другихъ способовъ двигать людьми — примѣняется маршировка». Маршировка деконцентрируетъ душу. Маршировка убиваетъ мысль. Она разрушаетъ индивидуальность. Маршировка есть незамѣнимое чудесное средство для того, чтобы механистически-рутиннымъ путемъ держать человѣка на постоянномъ уровнѣ подсознательной жизни».

Въ этихъ подчеркнутыхъ словахъ лежитъ послѣдняя сущность соціального строя, который изображается Раушингомъ и нами названъ **демонократіей**: строй этотъ покоится на обращеніи къ исключительно подземнымъ, подсознательнымъ силамъ человѣческой души. Силы эти пробуждаются и культивируются всѣми средствами современной психо-техники и пропаганды. Выходя наружу, пробуждаясь, они начинаютъ витать надъ человѣкомъ, какъ демоны. Человѣкъ попадаетъ во власть де-

монических стихий, от которых ему не легко освободиться, как от всякого гипнотического влияния, от всякого наводнения. С этой своей стороны тоталитарный режим чисто социологически противоположен демократическому. Демократия покоится на обращении к разсудочно-дискурсивным стихиям, она обсуждает, голосует, решает — следовательно, пребывает в верхнем сознании, тогда как тоталитаризм — исключительно в нижнем. Основная проблема, которая встает перед современной демократической политикой, — это вопрос о том, какими путями и средствами режим, покоящийся на дискурсивно-рациональных основах может бороться с опасностью пробуждения в народах иррационально-подсознательных сил и стихий. И, если он возникнут, то как демократия сможет воспользоваться ими в своих целях. Со всяким наводнением очень трудно бороться обычными дискурсивными средствами — уговариванием, убеждением, апелляцией к разсудку и разуму. Психоанализ, который рекомендуется в случаях индивидуальных истерических невротозов, не применим для исполнения коллективной истерии. Мы ставим только здесь эту проблему, не пытаясь ее решить — и, главное, указываем на ее чрезвычайную актуальность, в которой едва ли отдадут себе отчет профессиональные политики.

Книга Раушинга невольно наводит на следующий вопрос: не стилизовал ли он слишком под Достоевского тот режим, который он сам сначала принял, а потом в нем глубоко разочаровался. Но даже, если допустить извращенную долю стилизации, то остается несомненным, что за Достоевским нужно признать пророческий дар предвидения будущего в большей степени, чем это обычно делают. Если же стилизации нет или она незначительна, то великий наш писатель должен быть почтен истинным провидцем будущих судеб не только России, но и мира. Хотелось бы заметить, что не только Достоевскому свойственно было тайное видение тех демонов, которые сейчас стали овлаживать человеческим миром — видение это можно почувствовать в некоторых образах А. Блока. Обращаем внимание на его неоконченную поэму «Возмездие», в которой с своеобразной пророческой силой предугаданы нависающие над западным человечеством демоны. В еще спокойной атмосфере гуманитарного и в то же время «железного», механического XIX века увидел Блок ярак, нависший над «безопасным человеком», постепенное обезличивание всех ценностей, угасание всех идеалов, систематически подготовляющийся, всеобщий нигилизм. И глядя на следующий, двадцатый век поэт видит

не «бесконечный прогрессъ» — эту любимую идейку въѣда двѣнадцатаго но, напротивъ:

«Двадцатый вѣкъ... Еще бездомнѣй,
Еще страшнѣе жизни мгла
(Еще чернѣе и огромнѣй
Тѣнь Люциферова крыла»).

Поэтъ живетъ въ предчувствіи «неслыханныхъ поремѣнъ, невиданныхъ мятежей», которыми сулитъ будущее. Онъ предчувствуетъ крушеніе всѣхъ идеаловъ и идеологій, его тяготитъ «сознаніе страшное обмана всѣхъ прежнихъ малыхъ думъ и дѣлъ» и не радостнымъ кажется ему «первый взлетъ аэроплана въ пустыню неизвѣстныхъ сферъ». И за всѣмъ этимъ у него съ поразительной ясностью выражено ощущеніе, что въ мірѣ начало прорываться дѣйствіе «какихъ то потустороннихъ силъ»:

«Но тотъ, кто двигалъ, управляя
Маріонетками всѣхъ странъ,
Тотъ зналъ, что дѣлалъ, насылая
Гуманистическій туманъ.

Поэма начинается съ описанія марша войскъ по старому Петербургу и конспиративнаго собранія русскихъ революціонеровъ-инглизистовъ. «Революція инглизма» — и къ тому же образъ войны...

Н. Н. Алексѣевъ.